



UNIVERSIDAD  
CATOLICA DE  
TEMUCO

Ediciones UC Temuco

Cátedra Fray Bartolomé  
de las Casas

La filosofía intercultural y la dinámica del reconocimiento / RAÚL FORNET-BETANCOURT



# *L*a filosofía intercultural y la dinámica del reconocimiento

Colección Clases Magistrales

**ISBN 978-956-7019-73-1**

La filosofía intercultural y la dinámica del reconocimiento

©Universidad Católica de Temuco

Registro N° 208.154

Todos los derechos reservados.

Primera edición, 2011

Ediciones Universidad Católica de Temuco

Manuel Montt 056, Temuco

Mail: [editorial@uctemuco.cl](mailto:editorial@uctemuco.cl)

### **Prólogo y Edición de Texto**

Equipo Cátedra Fray Bartolomé de Las Casas:

Ricardo Salas Astraín

Juan Jorge Faundes Peñafiel

María Claudia Rocha Chandía

### **Traducción**

Willie Barne

### **Diseño Gráfico**

Dirección de Comunicación y Marketing, UC Temuco

Jorge Zúñiga Vega, Fotografías.

Marcos Alejandro Begué Navarrete, Diseño tapas.

Joanna González, Diagramación.

### **Impresión**

Alfabetas Artes Gráficas

IMPRESO EN CHILE/ PRINTED IN CHILE

Colección Clases Magistrales

**ISBN 978-956-7019-73-1**

La filosofía intercultural y la dinámica del reconocimiento

©Universidad Católica de Temuco

Registro N° 208.154

Todos los derechos reservados.

Primera edición, 2011

Ediciones Universidad Católica de Temuco

Manuel Montt 056, Temuco

Mail: [editorial@uctemuco.cl](mailto:editorial@uctemuco.cl)

### **Prólogo y Edición de Texto**

Equipo Cátedra Fray Bartolomé de Las Casas:

Ricardo Salas Astraín

Juan Jorge Faundes Peñafiel

María Claudia Rocha Chandía

### **Traducción**

Willie Barne

### **Diseño Gráfico**

Dirección de Comunicación y Marketing, UC Temuco

Jorge Zúñiga Vega, Fotografías.

Marcos Alejandro Begué Navarrete, Diseño tapas.

Joanna González, Diagramación.

### **Impresión**

Alfabetas Artes Gráficas

IMPRESO EN CHILE/ PRINTED IN CHILE

# *La* filosofía intercultural y la dinámica del reconocimiento

*Conferencia inaugural de la Cátedra  
Fray Bartolomé de Las Casas  
de la Universidad Católica de Temuco*

---

**Dr. Raúl Fornet-Betancourt**

## *Prólogo*

*P*resentamos el segundo volumen de la Colección de libros de la Cátedra Fray Bartolomé de Las Casas, que recoge la primera Clase Magistral de la Cátedra titulada “La Filosofía intercultural y la Dinámica del Reconocimiento” que el filósofo Raúl Fornet-Betancourt dictara en nuestra Universidad en marzo de 2009 en un Aula Magna repleta de un entusiasta auditorium, frente a autoridades, académicos, estudiantes e invitados.

Destacaron las ideas del filósofo cubano acerca de lo intercultural, aplaudió la idea de las autoridades de la UC Temuco en vistas a asumir el rico legado de fray Bartolomé de Las Casas, e instó a los académicos y estudiantes a estar a la altura de este legado lascasiano. Se contactó, asimismo, durante esa semana con las diferentes unidades académicas, con organizaciones mapuches y con actores relevantes del desarrollo de la macrorregión sur. En la conferencia, el filósofo Fornet-Betancourt expuso una

parte relevante de su obra ligada a la filosofía intelectual y a la valorización de una apertura al otro en medio de los contextos culturales ligados al proceso de globalización.

En su dilatada producción intelectual, que proviene del pensamiento latinoamericano crítico, la filosofía contemporánea, en especial de Sartre, él se aventura de la mano de Raimon Pannikar en avanzar un conjunto de ideas ligadas a la superación del multiculturalismo, para abogar por una interculturalidad crítica que permita escuchar las voces de los otros: indígenas, pobres, migrantes, etc.

Raúl Fonet-Betancourt por su parte ha propuesto, en sus últimos libros, un proyecto de filosofía intercultural crítica, donde tal filosofar no tendría que renunciar a la universalidad y a la comunicación, donde la interculturalidad aparece como una “exigencia normativa que brota de la realidad misma de nuestra situación histórica, y del reto de la convivencia solidaria en una humanidad diseñada por diferencias singulares e insustituibles” (La interculturalidad a prueba, 2006, p. 51). En su importante libro “La Transformación de la Filosofía” (2003), propone con energía una filosofía que se hace bajo una forma universal y contextual definiendo una constitución dinámica de la subjetividad humana. En otras palabras, él quiere abrir la filosofía a la “práctica de un universalismo concreto centrado en el valor de la hospitalidad y de la justicia” (Interculturalidad y Filosofía en América Latina, 2003, p. 141).

La conferencia “La dinámica del reconocimiento” esboza un conjunto de luchas por el reconocimiento en una sociedad

multicultural, y con ella podemos acertar a una práctica que responda al hecho de la pluralidad humana y la exigencia de buscar mejores formas de convivencia humana, en ambos casos se cuestiona si tal política del reconocimiento puede separarse del marco jurídico de la democracia formal liberal. Para Fornet-Betancourt, la filosofía intercultural tiene por tanto un gran aporte que hacer a una dialéctica del reconocimiento: “Como toma de conciencia de los límites y de la medida de lo que culturalmente podemos expresar, el reconocimiento de la contextualidad es inseparable de la experiencia de que las diferencias son insustituibles”. Así, la teoría del reconocimiento presupone sostener que el campo sociocultural solo puede ser analizado a través del estudio concreto de los conflictos sociales, lo que implica avanzar en análisis de una dialéctica del reconocimiento que existe tanto en las sociedades del Norte como en las sociedades del Sur. Al avanzar en esta dialéctica se puede profundizar teórica y prácticamente, con más rigor en la importancia de las fuerzas y movimientos de resistencia, y esclarecer las diferencias importantes que existen en los modos de entender (teoría) el reconocimiento y la crítica de los procesos, así como la praxis que surge frente a los conflictos sociales entre las sociedades del Norte y las del Sur. Nos dice Fornet-Betancourt: “Haciendo surgir nuevas condiciones históricas y teóricas para la coexistencia humana, estos movimientos generan una expectativa de reconocimiento en un sentido nuevo: reconocer es reparar. Hacer justicia”.

El autor ofrece su trabajo en una Región de La Araucanía conflictuada en el marco de las demandas mapuche que no logran adecuados espacios de diálogo con el Estado y la sociedad mayoritaria. Ante ello, su propuesta teórica presenta un

“reconocimiento” y “conflicto” fundido en una relación dialéctica, porque para el autor “la cuestión del reconocimiento... significa, ayer como hoy, hablar del escándalo de la división social, política, religiosa, ¡humana!, etc., que hace desiguales a los que son iguales al hacer que unos seres humanos valgan y cuenten más que otros...”.

La potencia de las palabras de Raúl Fornet-Betancourt remece las conciencias y nos deja un fértil legado académico que en el período posterior se autonomiza en trabajos, tesis y otros proyectos en desarrollo que recogen su llamado filosófico: “la liberación de la pluralidad se afina en una voluntad de compartir mundo y humanidad que genera mundos liberados en reciprocidad”. Nos desafía a un reconocimiento que necesita del diálogo y nuestro compromiso crítico para una reconstrucción social sustentada en la Dignidad Humana.

Cátedra Fray Bartolomé de Las Casas.



# *L*a filosofía intercultural y la dinámica del reconocimiento

**Conferencia inaugural de la Cátedra  
Fray Bartolomé de Las Casas  
de la Universidad Católica de Temuco**

**Dr. Raúl Fornet-Betancourt**

---

## *1.* Observaciones introductorias

Ante todo, una palabra de agradecimiento sincero por el honor que se me hace al invitárseme a dar la conferencia con la que se inician las actividades de esta Cátedra Fray Bartolomé de Las Casas que el Rector de la Universidad Católica de Temuco, Sr. Alberto Vásquez, acaba de fundar oficialmente, recordándonos además el compromiso que significa la figura de la persona que le da nombre a esta nueva cátedra.

Por ello he de decir que, sintiendo, como acabo de expresar, que esta invitación es para mí un honor, ella significa al mismo tiempo una situación en la que me siento incómodo. Es la “incomodidad” de la responsabilidad que implica hablar a la sombra de este nombre. Y es que el nombre de fray Bartolomé de Las Casas significa para nosotros todos, un nombre en el que se condensa un testimonio ejemplar de cristianismo liberador y profético. Su pensamiento y acción a favor de los humillados y empobrecidos de este mundo son hasta hoy ejemplo vivo de una práctica de pensamiento cristiano preocupado siempre por estar

a la altura del Evangelio. Y es por eso que la tradición profética que se condensa en su nombre nos desafía con una pregunta que nos “incomoda”. Es la pregunta de si estamos o no a la altura de nuestras mejores tradiciones. Ésta es, si me permite estimado Sr. Rector, la pregunta que deberá guiar siempre las actividades de esta Cátedra. Es decir, que tenemos la responsabilidad de hacer de esta Cátedra un lugar para fomentar el “ennoblecimiento” de todos y todas, de manera que estemos a la altura de nuestras tradiciones cristianas liberadoras, como intentó siempre el patrón de esta Cátedra. Pero pasemos al tema de la conferencia.

En las breves reflexiones que queremos presentar a continuación, partimos de una comprensión del reconocimiento que, como trataremos de explicitar e ilustrar argumentativamente en la exposición, subraya el hecho de que el reconocimiento no es solo un proceso teórico, sino también, y acaso sobre todo, un proceso práctico y cotidiano que envuelve muchas dimensiones: social, política, personal, etc. O sea, que entendemos el reconocimiento como una tarea que, además de ser cognitiva y de poder ser explicada en ese nivel por muchas teorías, es una disposición práctica que se realiza o no en la vida cotidiana. Dicho todavía de otra manera: partimos de la comprensión del reconocimiento como un proceso teórico-práctico complejo que debe ser considerado además como un proceso abierto y frágil en sus conquistas o logros.

Pues debido a la propia complejidad estructural del proceso de reconocimiento, no se puede excluir de antemano que se den, por ejemplo, contradicciones entre la teoría y la práctica cotidiana (pensemos aquí, por poner un caso, en la contradicción entre las

políticas oficiales de las sociedades actuales y/o el comportamiento concreto de grandes sectores de sus ciudadanos, por una parte, y las teorías que retóricamente se afirman como principios, por otra). Pero pensemos igualmente en contradicciones que puede venir de la constatación de “no simultaneidades” o desfases temporales entre las diferentes dimensiones del proceso del reconocimiento en una misma persona que, por ejemplo, sabe en teoría que el otro extranjero es un ser humano, pero que lo rechaza como vecino porque “huele mal”, etc.

Por eso preferimos hablar de la “dinámica del reconocimiento”, y no simplemente de reconocimiento. Pero lo decisivo para comprender la tesis central que queremos proponer en estas reflexiones como tema de debate, es que se trata de una dinámica que se desarrolla en un contexto conflictual, es más, que es una dinámica de conflictos, tanto por la historia de la cuestión del reconocimiento como por el presente de lucha de pueblos enteros que hacen ver que hablar de reconocimiento significa, ayer como hoy, hablar del escándalo de la división social, política, religiosa, ¡humana!, etc., que hace desiguales a los que son iguales al hacer que unos seres humanos valgan y cuentan más que otros.

Quien habla de reconocimiento habla de un problema de desigualdad y quien habla de desigualdad habla de conflicto e injusticia. Esta es la historia que se prolonga hasta hoy en nuestra cuestión del reconocimiento.

Pero hay que notar que si se prolonga hasta hoy esta historia de conflicto, ello tiene su explicación en el hecho de que el reconocimiento ha sido una respuesta insuficiente para curar

la patología de aquellos que se creen superiores y con derecho, por tanto, a regatearle a otros su dignidad humana. Y cabría preguntar incluso (con intención pedagógico-crítica para despertar las conciencias ciudadanas de los efectos soporíficos de una ideología dominante que oculta las asimetrías de poder y confunde contrato con reconocimiento) si, por la historia que arrastra y por los presupuestos antropológicos de que parte, el reconocimiento, más que una respuesta, es de hecho parte del problema que nos desafía en la cuestión que con él se plantea.

## 2. Algo de historia

Como exigencia ético-antropológica de reconocer al otro el reconocimiento, en su sentido más amplio o general, se presenta como la respuesta *humana* a una necesidad humana fundamental de todo ser humano, que es precisamente la de ser reconocido en su humanidad. En este sentido, pues, el reconocimiento, justo en tanto que se entiende como la respuesta humana *debida* a la humanidad de todo ser humano, no tiene nada de descubrimiento espectacular.

Pero ¿por qué entonces hablamos tanto del reconocimiento como una gran novedad y de las políticas del reconocimiento como un progreso sustancial en el orden de la convivencia humana en nuestras sociedades actuales?

Nuestra hipótesis es simple: lo espectacular no es el reconocimiento, sino el problema al que se quiere responder mediante su visión. O sea, que sería el escándalo de la negación de la humanidad y de los correspondientes derechos del otro,

pero sobre todo el hecho de que somos parte de una historia (de inhumanidad) en la que ese escándalo no se narra como un episodio “accidental” y efímero, “anormal”, sino como referencia fundamental para decidir la normalidad y la normatividad en lo humano, lo que nos hace ver las exigencias del reconocimiento como un avance espectacular.

Espectacular es, o debería ser, pues, la patología de una historia cultural y social que ha normalizado teorías y prácticas de negación y de opresión del otro. Esta es la historia a cuya luz deben examinarse las posibilidades y límites de las teorías y las políticas del reconocimiento, para plantear desde esa contextualización histórica la pregunta incómoda de si la respuesta del reconocimiento paga tributo todavía a dicha historia.

Se entiende que en el marco de estas breves reflexiones no podemos reconstruir esta historia a la que hacemos referencia como el trasfondo conflictivo que da sentido a las teorías y prácticas del reconocimiento y que hace que este no sea, en definitiva, una banalidad. Nos limitaremos, por eso, a señalar en forma esquemática solo algunos momentos que nos parecen especialmente reveladores de la lógica de empequeñecimiento sistemático de lo humano de esta historia que quiere convertir o, mejor, reducir la dignidad humana a un privilegio de élites. Serían los momentos siguientes:

- El nacimiento y difusión de una filosofía política fallida que repite con Aristóteles la división del género humano en seres libres y esclavos, es decir, en seres capaces de gobernar y de participar en los “asuntos públicos” y en otros que, ¡por naturaleza!,

deben quedar recluidos en la esfera de lo privado, en “el servicio doméstico”; lo que significa la exclusión del ámbito en el que los seres humanos pueden reconocerse como iguales.

- La expansión en la Edad Media de un cristianismo de cristiandad imperial que, traicionando la catolicidad ecuménica a la que lo obliga su propia concepción del ser humano como “*imago Dei*”, reduce la humanidad al “*ordo christianus*” y reproduce la división entre ciudadanos y esclavos o bárbaros de la antigüedad en términos de cristianos y paganos, dándose por entendido que los paganos no pueden ser reconocidos como seres humanos de pleno derecho.

- La emergencia y consolidación de una modernidad capitalista que en nombre del dinero y de las mercancías hará de las “relaciones sociales” la tumba de las relaciones *humanas* y, con ello, de la sociedad como lugar de humanización creciente de los seres humanos. Pues nos luce que Marx acertó al constatar que en esa modernidad el centro no es el sujeto, sino el mercado y que: “Aquí, las personas solo existen las unas para las otras como representantes de sus mercaderías, o lo que es lo mismo, como *poseedores de mercancías*. En el transcurso de nuestra investigación hemos de ver constantemente que los papeles económicos representados por los hombres no son más que otras tantas personificaciones de las relaciones en representación de las cuales se enfrentan los unos con los otros”<sup>1</sup>. Y hay que retener todavía que este proceso es posible porque la modernidad burguesa “enterró la dignidad personal bajo el dinero ...”<sup>2</sup>. Y

---

1 Carlos Marx, El Capital, tomo 1, La Habana 1965, pp. 51-52.

2 Marx / Federico Engels, El Manifiesto del Partido Comunista, México 1961, p. 75.

esto quiere decir, para el tema que nos ocupa ahora, que con la consolidación de la sociedad capitalista se cambian radicalmente las condiciones de subjetivización de los seres humanos. (Por ejemplo, rezar, pensar o contemplar no es lo mismo que contar dinero, es decir, no tiene las mismas consecuencias para nuestra manera de constituirmos como sujetos). Como no hay comunidad y como, por consiguiente, se reprime la idea de que un bien que no sea común, no es bien, la posesión egoísta de sí mismo así como la apropiación privada de las cosas se convierten en referencias fundamentales para fundarse como sujeto, es decir, como un ser capaz de autodeterminarse y de establecer contratos con otros. ¿Y cómo negar que este contexto de historia social es el horizonte real a cuya luz hay que leer toda la filosofía política liberal de la modernidad y especialmente sus teorías del reconocimiento?

- La expansión imperialista del colonialismo europeo que en nombre de la nueva civilización del progreso capitalista no solo saquea las riquezas naturales de otros pueblos, sino que redefine además la contradicción civilización-barbarie desde el nuevo paradigma de “desarrollo humano”, descalificando al otro y sus culturas como subdesarrollados.

- La explosión de la resistencia política y cultural de los pueblos colonizados en movimientos de liberación que desenmascaran la falsedad de un humanismo burgués que vivía de aplicar “au genre humain le *numerus clausus*”<sup>3</sup> y que crean de este modo nuevas condiciones históricas y teóricas para la convivencia humana. Porque con su mismo protagonismo histórico están

---

3 Jean-Paul Sartre, *Situations*, V, Paris 1964, p. 175.



indicando que reclaman “reconocimiento” en un sentido nuevo de reparación y justicia que implica la superación del horizonte político de la integración en la “comunidad internacional” actual. Estas luchas de liberación y sus proyectos de reordenamiento de la cooperación entre los pueblos (como, por ejemplo, la Alternativa Bolivariana para América Latina y el Caribe, ALBA) muestran, pues, que las teorías liberales del reconocimiento se quedan cortas, porque se trata de refundar la relación con el otro, tanto a nivel personal como colectivo.



### **3. De la dinámica del reconocimiento como posibilidad de ir más allá del horizonte liberal en el reconocimiento del otro**

A la luz de los momentos históricos señalados se impone conceder que el reconocimiento del otro –en todas sus variaciones y a pesar de las limitaciones que queramos criticar en ellas– se presenta como la respuesta por la que se quiere corregir el problema crónico de una historia de inhumanidad que hoy amenaza con una aceleración creciente de sus mecanismos de “sacrificios humanos”<sup>4</sup>. Es, como decíamos, una respuesta *humana* a un problema que se percibe como resultado de una historia de racismo, colonialismo e imperialismo, pero evidentemente también de la historia ideológica que han escrito filósofos y teólogos, entre otros “pensadores”, al desarrollar teorías para justificar el mantenimiento del “*numerus clausus*” impuesto a la humanidad (del que habló Sartre) y sancionar así las prácticas inhumanas que

---

4 Cf. Franz J. Hinkelammert, *Sacrificios humanos y sociedad occidental*, San José 1991; pero también su nuevo libro: *El sujeto y la ley*, Caracas 2006.

se hacían “necesarias” para la expansión de la dominación del otro en su propia casa.

En este contexto, pues, nos parece que las teorías del reconocimiento, así como las políticas que de ellas se derivan (entre otros modelos pensamos aquí concretamente en autores como Jürgen Habermas, Will Kymlicka, Paul Ricoeur o Charles Taylor), representan un gran llamado de atención a la conciencia crítica de la humanidad para que recupere y active su “memoria de humanidad” y suprima el “*numerus clausus*” que se le ha impuesto al género humano por una historia de negación del otro, sea en la figura del bárbaro, del pagano, del salvaje, del subdesarrollado o del migrante pobre.

Reconocemos, por tanto, que se trata de un aporte respetable que pone de manifiesto las limitaciones jurídicas y políticas de las sociedades occidentales, al mismo tiempo que abre perspectivas para mejorar considerablemente las condiciones de la convivencia humana en el mundo actual.

Mas, por otra parte, es esa misma historia de inhumanidad, es decir, la dimensión del daño antropológico, político, cultural, etc., causado al otro, lo que nos hace ver también que las concepciones occidentales del reconocimiento son suficientes para garantizar la reparación histórica que se le debe al otro desconocido y humillado. E igualmente insuficientes nos parecen para comprender que, como se quería señalar con el último momento indicado de la irrupción del protagonismo de los “no reconocidos” en la historia contemporánea, el otro no necesita tanto “abogados” que hablen por él como más bien un cambio de “jueces” y/o de las reglas de juego.

Sin pretender ser exhaustivos, enumeremos algunos de los puntos que con más claridad pueden ilustrar dicha insuficiencia y ser de este modo elementos importantes para una crítica de las concepciones occidentales del reconocimiento. Serían, formulados con brevedad, los siguientes:

- A nivel antropológico: una universalización indebida de la antropología (o de las teorías de la subjetividad humana) desarrollada sobre el trasfondo de la expansión del capitalismo y de la consiguiente absolutización del “tipo humano burgués” como prototipo de la humanidad. Construcción de individualidad posesiva y de ciudadanía contractualista devienen así referencias paradigmáticas para medir el “progreso” en humanidad de los seres humanos. O sea que el reconocimiento del otro apunta en este contexto fundamentalmente al reconocimiento entre individuos y ciudadanos.

- A nivel social (y como consecuencia de la reducción antropológica señalada antes): la sustitución del ser humano de carne y hueso por un concepto jurídico de “ciudadano”, “propietario”, “sujeto de derechos formales”, etc., que, además de hacer “representables” a los seres humanos en su insustituible y “necesitada” corporalidad viviente, disuelve la socialidad conflictiva real en una estructura discursiva legal sobre los derechos y los deberes de personas supuestamente iguales. Esta sustitución del ser viviente por el sujeto de derecho conlleva al menos dos consecuencias importantes (que concretizan la idea de la disolución de la sociedad en la discursividad), a saber, la primera que es la tendencia a enmascarar o no dar el peso debido a las relaciones asimétricas de poder económico, político y militar en

cuyo marco se habla del reconocimiento del otro; y la segunda es que la cuestión “material” de garantizar las condiciones de vida real del ser viviente (y todo lo que ello significa en sus diferentes dimensiones) pasa a un segundo plano.

- A nivel político: una cierta exclusividad en la afirmación de la sociedad de discursos y contratos con sus instituciones reconocidas de “negociación” como la forma política *moderna* en la que se debe resolver hoy el problema del reconocimiento del otro.

- A nivel económico: una escasa sensibilidad para concretizar la exigencia del reconocimiento del otro en una crítica de la globalización del sistema económico del neoliberalismo como agresión a la forma concreta de reproducir y mantener la vida del otro.

- A nivel cultural (y en relación con lo apuntado en el nivel anterior): escasa coherencia en la articulación de la lucha por el reconocimiento de la identidad del otro con la lucha por la justicia social, política y económica. La cultura del otro, para ser lugar vivo de identidad de seres vivientes, necesita *hacerse mundo y ser mundo*. O sea que el reconocimiento de la identidad (cultural) del otro no puede reducirse a un acto de aceptación cognitiva de una diferencia más o menos abstracta que no “perturba” el orden realmente existente. Si, como bien mostró Sartre, el ser humano es un ser-en-situación, su reconocimiento conlleva reconocer sus situaciones y, con ello, sus maneras de estar en el mundo. La identidad (cultural) no debe ser ni privatizada ni interiorizada. Hay que verla también como el proceso de un ser-en-situación (cultural,

política, etc.), y por eso el reconocimiento de la misma debe implicar la lucha por el mundo que necesita para desarrollarse como tal.

Estos cinco niveles, que hemos señalado a título de momentos ejemplares, nos parece que muestran cómo en la exigencia ética del reconocimiento del otro está latente una dialéctica cuyo conflicto de fondo remite a un hecho consumado por la historia de inhumanidad escrita hasta hoy, a saber, que la negación del otro ha funcionado como un “pretexto” para ocupar el mundo del otro, para invadir su espacio y su tiempo, para declarar en fin “desiertas” sus almas y sus mundos de vida y poder llenarlos así de los “productos” de la civilización dominante. Pero de aquí se desprende que en su dinámica el reconocimiento es fundamentalmente una lucha por la liberación de la diversidad ocupada, es decir, una lucha muy concreta entre sujetos (pueblos o individuos) por el derecho (y el ejercicio real del mismo) a tener mundo propio, que quiere decir derecho a ser diferentes no solo en lo “decorativo” sino también, y sobre todo, en lo decisivo: su forma de gobernarse, de hacer economía, de educar, de comunicarse o defenderse.

Entendida, pues, como lucha por la liberación de la pluralidad, la dialéctica del reconocimiento nos confronta, a nuestro modo de ver, con un conjunto de reivindicaciones antropológicas, políticas, culturales, económicas, sociales y religiosas cuyo cumplimiento requiere la superación del horizonte teórico-práctico de la modernidad liberal occidental y su ideal de “sociedades tolerantes”. Pues la liberación de la pluralidad se afina en una voluntad de compartir mundo y humanidad que genera mundos liberados en reciprocidad, es decir, mundos reales propios, pero

que se “reconocen” como cofundadores de realidad humana. Reconocer al otro y su mundo es, pues, en esta dinámica de la liberación de la pluralidad, tomar conciencia de que se conoce a la humanidad y al mundo con él. Y el ser humano que se comporta de acuerdo con esta conciencia, sea su mundo propio el que sea, transustancializa la idea de la tolerancia, ya que esta (en el horizonte del pensamiento liberal) se piensa desde la frontera entre lo que (desde la cultura dominante) se considera como socialmente establecido y lo que se perfila como no aceptable; mientras que desde la perspectiva intercultural que radicaliza el reconocimiento en el sentido de una disposición al *renacimiento* al mundo y a la humanidad con el otro, la tolerancia se resignifica como un proceso de aceptación recíproca, de interacción y de participación real en los “asuntos del otro”, que –como conviene subrayar– pasan a ser, justo por la dialéctica del renacimiento, “asuntos comunes y compartidos”<sup>5</sup>.

Se abre así, en una palabra, un renovado horizonte utópico que el liberalismo no puede “tolerar”, a saber, el de una humanidad que supera el “mínimo” de la coexistencia más o menos pacífica de sociedades *multiculturales* tolerantes para trabajar por el “máximo” de una humanidad reconciliada en la convivencia *intercultural*.

En definitiva, se trata de ver y practicar lo que ya San Agustín supo resumir en apretada sentencia, a saber, que se tolera lo que no se ama.

---

5 Cf. Hamid Reza Yousefi / Klaus Fischer / Ina Braun (eds.), *Wege zur Kommunikation. Theorie und Praxis interkultureller Toleranz*, Nordhausen 2006.



## 4. Observación final

Aunque desde la constelación de la reflexión filosófica actualmente dominante –al menos la que ocupa los espacios en los medios de comunicación y en las grandes editoriales– pueda parecer un recurso “premoderno”, queremos arriesgar la idea de que una crítica intercultural de las concepciones europeas liberales del reconocimiento así como la consiguiente radicalización apuntada del concepto mismo de reconocimiento, no son posibles sin la recuperación resignificante de la categoría de la *dignidad humana* en el sentido preciso de un concepto combativo que condensa el primer y más fundamental *bien común* (y público) que compartimos como seres humanos y del cual sacamos la “evidencia” de que todo y cada uno de los seres humanos tiene derechos *humanos* antes de todo contrato. No son los “papeles” los que hacen digno de reconocimiento al ser humano, sino precisamente esa dignidad de la que Kant –intuyendo la lógica mercantil que se imponía en todo con el capitalismo– dijo que no tenía ni podía tener *precio* y que, por tanto, no era tampoco sustituible por otra cosa, es decir, que no había *equivalente* para la dignidad<sup>6</sup>.

---

6 Cf. Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hamburg 1965, pp. 58

Puede que se trate, como decíamos, de una categoría “premoderna” que acusa residuos metafísicos “prepolíticos” en la opinión de muchos hoy, pero la historia real de los pueblos habla claro: el sentimiento de la dignidad es universalizable, es más, es fuente constante de *indignación* frente a la injusticia. Y en este sentido pensamos que la categoría de la dignidad humana en el contexto del diálogo intercultural es indispensable para desarrollar la perspectiva del reconocimiento con mayor radicalidad y consecuencia, como sería por ejemplo la tarea de una *dignificación universal* del ser humano<sup>7</sup>.

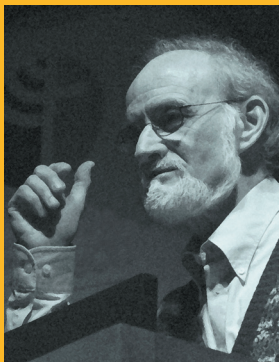
Esta tarea supone, sin embargo, y volviendo a mi idea de entrada en esta ponencia, el esfuerzo continuo y sincero por estar a la altura de nuestras mejores tradiciones de humanización del ser humano y de las consecuencias políticas y sociales que de ellas se desprenden, como mostró con su compromiso con los desamparados y humillados de su tiempo fray Bartolomé de Las Casas. Fue su manera de estar a la altura del Evangelio como tradición fuerte de humanidad y de llamado al pleno reconocimiento del otro.

Temuco, 30 de marzo de 2009

---

y ss.

7 Un ejemplo de la vigencia de este planteamiento lo ofrece la tradición filosófica latinoamericana con el desarrollo de un humanismo de la dignidad humana. Entre otros ver: Arturo Andrés Roig, “La ‘dignidad humana’ y la ‘moral de la emergencia’ en América Latina”, en su libro: *Ética del poder y moralidad de la protesta*, Mendoza 2002, pp. 107-207; Adriana Arpini (ed.), *Razón práctica y discurso social latinoamericano*. El “pensamiento fuerte” de Alberdi, Betances, Hostos, Martí y Ugarte, Buenos Aires 2000; y Liliana Giorgis, José Martí. El humanismo como filosofía de la dignidad, Mendoza 2006.



## *Raúl* **Fornet-Betancourt**

es uno de los más destacados filósofos latinoamericanos, nacido en Cuba y Doctor en Filosofía por las Universidades de Aachen-Alemania y de Salamanca-España. Su doctorado de habilitación lo obtuvo en la Universidad de Bremen, en la que es profesor de Filosofía. Se ha destacado como Director del Departamento de América Latina del Instituto

Missio de Aachen y catedrático honorario de dicha universidad. Es Director de la Revista Concordia, Revista Internacional de Filosofía, y Coordinador del programa Diálogo filosófico Norte-Sur y de los Congresos Internacionales de Filosofía Intercultural. Es el principal representante del proyecto latinoamericano de una filosofía intercultural, siendo el compilador de las Actas de los Congresos de Filosofía Intercultural realizados en India, España y Alemania.

Ha escrito muchos trabajos, entre los más recientes: Transformación Intercultural de la Filosofía (2001), Transformación del marxismo (2001) Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural (2004), Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana (2004), La Interculturalidad a prueba, 2006; y en el año 2007, la comunidad filosófica latinoamericana le hizo un homenaje con el título de Pontes Interculturais (2007), recientemente apareció Religión e Interculturalidad (2009).

